La política de reducciones y sus efectos en la sociedad chiquitana (siglos XVII-XVIII)

Roberto Tomichá Charupá

La concentración de la población indígena en pueblos o reducciones representó, desde los inicios de la conquista americana, uno de los métodos usados por civiles y eclesiásticos para facilitar la integración en la sociedad colonial de los numerosos pueblos autóctonos dispersos. De este modo se favorecía, tanto la consolidación del sistema social, político y económico español como el arraigo y apropiación del cristianismo por parte de los indígenas. Una experiencia particular de reducciones fue emprendida por los religiosos jesuitas en diversas regiones de América Latina, como en el caso de «Chiquitos» (actual Oriente boliviano), durante los años 1691-1767. En la región de Chiquitos numerosos pueblos indígenas de variadas lenguas fueron congregados en diez reducciones dando inicio a un proceso interactivo e intercultural, que gestará el pueblo denominado actualmente «chiquitano». Se ofrece una síntesis de este proceso, teniendo presente en modo particular las resignificaciones y apropiaciones sociales, culturales, religiosas y simbólicas vividas por los propios chiquitanos durante y después de la expulsión de los jesuitas.

La política socio-religiosa en el Virreinato del Perú: que «los indios se reduzcan a pueblos»

El 9 de octubre de 1549 el emperador Carlos V (Carlos I de España) libraba una real provisión a la Audiencia del Perú estableciendo que «los indios se reduzcan a pueblos», en modo tal que haya alcaldes, regidores, alguaciles y otros oficiales, además de cárceles en cada pueblo, corrales para depositar el ganado y mercado y plaza que sirvieran a españoles e indígenas para la compra-venta de sus productos[1].

[1] Las referencias a las fuentes se encuentran en Tantaleán Arbulú (2011, I: 215-228).

Diez años después, el 15 de mayo de 1559, Felipe II insistía ante el virrey del Perú en averiguar la conveniencia de reducir a los indios «a pueblos donde habiten y estén congregados y no derramados». En el Virreinato del Perú, Francisco de Toledo, en ocasión de su visita general (1570-1575), definirá y aplicará una política explícita sobre el tema, distinguiendo entre pueblos de españoles y pueblos de indios, debiendo constituirse estos últimos sobre la base de la organización castellana. De modo que los pueblos de indios o reducciones deberían dividirse en cercados o barrios, bajo la autoridad del cabildo indígena, del cacique, del cura doctrinario y algunas veces de un corregidor español. Según las ordenanzas de Toledo, los indios reducidos a pueblos debían elegir dos alcaldes, cuatro regidores, un alguacil y un escribano o quipocamayo, cargos que representarían a los indígenas de todas las parcialidades y no de un solo ayllu. Los alcaldes tenían jurisdicción sobre los «pleitos civiles» entre indígenas, dejando los demás pleitos al conocimiento del corregidor español. Por cierto, debían ser elegidos indígenas «cristianos», es decir, aquellos que no eran infieles, idólatras o hechiceros.

El mismo Toledo insistía en que las reducciones se debían realizar en lugares de buen temple, con buena tierra, provisión de agua, pastos, montes y todo lo necesario para la vida en un pueblo, siendo importante que se hicieran con la buena voluntad y agrado de los caciques y de todos indígenas del repartimiento. Los pueblos debían ser trazados según el modelo español, con calles anchas y derechas, plaza, iglesia, casa de sacerdotes, casa de la comunidad, cabildo, cárcel, etcétera. Cada indígena debía tener su casa con puerta a la calle pública y una casa para el cacique principal. En el circuito de cada pueblo no debía haber chacras ni sementeras, sino simplemente un pedazo de huerta.

Francisco de Toledo impulsa su política de reducciones, porque pretende modelar la sociedad colonial, a través de la uniformidad y regularidad de la organización de vida indígena. En su opinión, un núcleo concentrado de población indígena es más fácil de controlar tanto en lo sociopolítico como religioso. En efecto, uno o dos sacerdotes podrían encargarse —con la ayuda de los propios indígenas— en mantener el culto y la enseñanza cristiana, mientras los corregidores debían «hacer justicia» contra los abusos de españoles, clérigos, frailes y caciques. Por otra parte, las reducciones permitían utilizar mejor y supervisar la fuerza de trabajo indígena, además de centralizar y controlar la producción no agrícola según el interés de la corona. Así, las reducciones se convirtieron en centros abastecedores de mano de obra indígena, de producción de alimentos y de fabricación de diversos productos.

En cuanto al gobierno de las reducciones, pasó poco a poco de manos de los tradicionales curacas a indígenas que gozaban de la confianza de los españoles,

ocasionando una cierta desestructuración social y fragmentación de los ayllus a favor de los intereses políticos coloniales mediante el servicio de la mita y el pago del tributo. No obstante, los mismos ayllus o comunidades indígenas intentan por diversos modos contrarrestar la dominación española, al mismo tiempo que se unificaba la población en los niveles cultural, social y económico. En la práctica, las reducciones llevaron a la disminución de las encomiendas de indios, lo que ocasionó problemas con los encomenderos, quienes a cambio obtuvieron del mismo Toledo una cierta compensación con el servicio personal de los indígenas.

Esta política de reducciones tuvo elogios y críticas por parte de los virreyes sucesores de Toledo, para quienes las reducciones fueron un «negocio», pues los indios vivían en la miseria sufriendo padecimientos, o simplemente un «fracaso», pues en realidad los indígenas no se redujeron, más bien, se «desbarataron». Otros atribuían a la mita la causa del despoblamiento indígena en Potosí. Del mismo parecer eran otros españoles, desde oidores, catedráticos, juristas, encomenderos, prelados, doctrineros, hasta cronistas y burócratas. En efecto, el sistema de reducciones civiles no dio los frutos esperados por la tasación elevada de los tributos, el servicio obligatorio de la mita, el servicio «especial» exigido a los indígenas para corregidores, doctrineros, españoles y mestizos, el trabajo servil de mujeres y niños a los españoles, y la desintegración de los pueblos por el regreso de los indígenas a sus antiguos pueblos. Además de ello, el abandono de los territorios indígenas significó para los autóctonos la desintegración y desestructuración no solo del funcionamiento socioeconómico, sino del universo simbólico religioso andino conservado durante siglos.

No obstante la discriminación vivida por los indígenas con el consiguiente daño psicológico y la desestructuración social, económica y religiosa[2], «el reagrupamiento en *pueblos de indios* ayuda y fomenta las relaciones sociales y grupales en las que se edifican creencias, costumbres y estilos de vida con raigambre en la tradición de los pueblos»[3]. En otras palabras, parecería que la política colonial española no solo se habría apoyado en la tradición comunitaria indígena (ayllu), sino que además habría ayudado a forjar nuevas cohesiones comunitarias —forzosas, por supuesto— basadas en la simbología religiosa cristiana. En este contexto, la Iglesia apoyó el sistema de reducciones, como señalan dos pareceres que en 1561

[2] En general, «el virrey se sirvió de las formas tradicionales de organización laboral indígena para construir su cuerpo legislativo, pero dentro del nuevo contexto racional mercantilista que operaba la economía colonial, desfiguró las antiguas instituciones indígenas que habían estado marcadas inicialmente por los principios de redistribución y reciprocidad». Ver Bonnett Vélez (2000: 108).

[3] Tantaleán Arbulú (2011, I: 226). La cursiva es original.

expresan el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, y los representantes de las órdenes religiosas:

> Lo primero, que los indios se deben reducir a menos pueblos, porque estando tan derramados no puede haber policía, ni cristiandad, ni los sacerdotes los pueden visitar para doctrinarlos y saber cómo viven y por otros muchos buenos efectos que estar en pueblos y vivir como hombres se siguen[4].
>
> Primeramente, por cuanto los indios en las partes de estos reinos están derramados y tienen ranchos o casillas apartadas unos de otros, de manera que se comunican poco, y estando así no pueden socorrerse unos a otros en sus necesidades, ni haber policía ni cristiandad, ni los sacerdotes que los doctrinan visítanlos, así para saber como viven y doctrinarlos como para socorrerlos en sus enfermedades, y así les parece [al arzobispo Loaysa y a los clérigos] que conviene mucho mandarlos juntar en pueblos y que vivan como hombres, mandándolo hacer a personas que lo entiendan[5].

Los textos citados —y cuanto sigue en el documento— señalan la conveniencia del sistema de reducciones tanto para la vida civil como eclesiástica —administración de los sacramentos, visita del sacerdote a sus parroquias, etcétera— de los indígenas, sea en ciudades y pueblos, pero especialmente en zonas periféricas fronterizas, donde residían indígenas considerados en la época bárbaros, selváticos..., precisamente por vivir en modo errante, nómada y vagabundo. Es decir, sus formas de vida se oponían a la vida civil europeo-hispánica y, por tanto, debían necesariamente adoptar tales modelos urbanos de vida y comportamiento hispánicos. Solo haciendo este proceso serían luego considerados «cristianos».

En otras palabras, la propuesta de vida cristiana en su dimensión formal pasaba necesariamente por la modelación del indígena a la vida «urbana» y sedentaria (no necesariamente geográfica) de los misioneros. Precisamente hacia estos pueblos se dirigieron los esfuerzos de las congregaciones religiosas, como los franciscanos y jesuitas, que en la práctica coadyuvaron no solo en lo estrictamente evangelizador, sino en la modelación urbana de los indígenas, además de mantener la estabilidad de la presencia española-criolla en las regiones de frontera.

---

4 Parecer del Señor Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, y demás prelados de las órdenes religiosas, Los Reyes, 23 de septiembre de 1561, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Patronato 188, ramo 25, imagen 2, URL: http://pares.mcu.es/ (consultado el 30 de mayo de 2013).

5 Parecer del Señor Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, y demás prelados de las órdenes religiosas, Los Reyes, 4 de octubre de 1561, AGI, Patronato 188, ramo 25, imagen 5, URL: http://pares.mcu.es/ (consultado el 30 de mayo de 2013), publicado en Olmedo Jiménez (1990: 234).

Presupuestos etno-teológicos del modelo reduccional: «que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después a ser cristianos»

El modelo de reducciones, a nivel práctico, representaba uno de los modos de impulsar las «misiones», es decir, la expansión del cristianismo, bajo categorías, moldes y expresiones españolas. Sobre el concepto de «misiones», el jesuita José de Acosta (1540-1600), en su tratado de misionología escrito en 1576, ofrecía una aproximación descriptiva: «entiendo por "misiones" esas salidas y giras que se emprenden pueblo tras pueblo para predicar la palabra de Dios»[6], existiendo dos tipos de servidores o misioneros, «uno, el de los que luchan en un sitio determinado; otro, el de los que maniobran por todo el campo para ayudar a todos»[7]. En el caso de Chiquitos en los siglos XVII-XVIII, la misión se comprende como la interacción entre al menos dos mundos muy distintos, el cristiano europeo, por una parte, y las cosmovisiones y vivencias indígenas, por otra.

Como se ha señalado antes, este proceso de modelación de la vida indígena se llevó a cabo en las denominadas «reducciones», o congregación de indígenas a vivir en pueblos o «urbes», consideradas en la época el espacio fundamental para la conversión al cristianismo. A propósito de reducciones, en el presente trabajo, resulta muy útil la definición que en 1639 diera el jesuita Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), a propósito de las reducciones en el Paraguay:

> Llamamos Reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separadas a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar el algodón con que se vistan; porque comúnmente vivían en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó [...][8].

¿Qué concepciones filosófico-teológicas subyacen detrás de este modelo misional-reduccional? ¿Qué visión antropológica sustenta el proyecto político-misional de reducciones promovido por Francisco de Toledo y continuado por las órdenes religiosas? Conviene al respecto, recordar algunos presupuestos del modelo de reducciones.

En el siglo XVI las personas de pueblos o naciones diferentes al europeo eran consideradas bárbaras, en cuanto seres ignorantes, limitados en el uso de la razón

---

6 Acosta (1984-1987[1588], II: libro 5, cap. 21, 331). Sobre el concepto de misión, ver también Leuridan Huys (1997).

7 Acosta (1984-1987[1588], II: libro 5, cap. 21, 333).

8 Ruiz de Montoya (1639: f. 6r).

y que se manifestaban en sus costumbres poco «urbanas». José de Acosta se refería a propósito:

> Lo más fundamental y básico es lo que dijo un insigne experto, especializado en temas de Indias: primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después a ser cristianos. Este criterio es tan capital que de él depende todo el negocio de la salvación o de la ruina cierta de las almas[9].

Acosta se refiere como «insigne experto» al jesuita Bartolomé Hernández, quien en una carta a Juan de Ovando fechada el año 1572 había expresado:

> Porque, como Vuestra Señoría sabe, primero es necesario que sean hombres que vivan politicamente para hazerlos cristianos. Hasta ahora no han tenido esta policía, antes han vivido como salvajes en tierras asperísimas; o, ya que hayan vivido en pueblos juntos, ha sido su habitación viviendo en unas rancherías muy angostas y muy sucias y oscuras, donde se juntaban y dormían como puercos [...][10].

Según la mentalidad misional de la época seguida por Acosta, «la recta razón» y «la práctica del género humano» se expresan sobre todo en un «régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras»[11]. Estos son algunos indicadores de una verdadera humanidad, que se contrapone a la barbarie. A propósito, distinguía tres tipos de bárbaros:

a) Los chinos, los japoneses y buena parte de la India oriental, quienes tenían fama de haber logrado un elevado florecimiento en la producción de libros, esplendor en las academias, prestigio de sus leyes y magistrados y magnificencia de sus monumentos públicos. Estos pueblos, que se destacan por su no despreciable sabiduría humana y recta razón, han de ser atraídos a la salvación casi del mismo modo cómo lo fueron en su momento los griegos y romanos y demás pueblos europeos.
b) Los mejicanos y peruanos, como los incas y demás señoríos menores, los cuales, aunque desconocían la escritura, la filosofía y las leyes civiles, tenían un régimen de gobierno, asentamientos frecuentes y fijos con administración política, jefes militares organizados, cierto esplendor de culto religioso y normas de comportamiento humano: «tienen de común que viven en ciudades y no andan errantes como las fieras [...] tienen juez y jefe designados

[9] Acosta (1984-1987[1588], I: libro 3, cap. 19, 539).
[10] Hernández (1954[1572]: 467).
[11] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 63).

y a cada uno se le respetan sus derechos»[12]. Sin embargo, sus costumbres, ritos y leyes conservan «desviaciones monstruosas» y gran permisividad para ensañarse con los súbditos, de modo que a duras penas podrían vivir o perseverar según la luz del evangelio; por tanto, una vez convertidos, deben someterse a la autoridad de príncipes y magistrados cristianos.

c) Los hombres considerados «salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos», pues viven «sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o establo de animales»[13]. A este grupo pertenecen la mayoría de los indígenas, desde los caribes antropófagos hasta los menos fieros como los chiriguanas, moxos y «los que pueblan las grandes campiñas del inmenso río Paraguay»[14].

Del mismo parecer es el jesuita Bernabé Cobo (1582-1657), según el cual en el nivel más bajo de barbarie están aquellos que:

> [...] pasan la vida en behetrías, sin pueblos, reyes, ni señores; estos son los más rudos y salvajes de todos, de los cuales unos andan por los campos y desiertos a bandadas como brutos, sin reconocer superioridad a ninguno; otros viven en pequeñas comunidades, que constan cada una de solos los hombres de un linaje y familia, los cuales obedecen en lo que quieren al padre de la familia, que suele ser el pariente mayor, o al que entre ellos se aventaja en razón y habilidad[15].

Según Acosta, aunque no son mencionados explícitamente, pertenecerían a la tercera categoría los numerosos grupos y parcialidades indígenas de la región de Chiquitos. Precisamente a los hombres o «mediohombres» de este último grupo era preciso «darles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres, educarlos como a niños»[16], puesto que, según la mentalidad europea, «la naturaleza de los bárbaros es completamente servil [...] si no se les mete miedo y se les hace alguna fuerza como a los niños, no entran por la obediencia»[17].

A partir de lo expuesto, aparece con claridad la estrecha vinculación de lo humano con lo urbano-reduccional; es decir, uno de los indicadores del ser humano

---

[12] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 65).

[13] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 67).

[14] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 67).

[15] Cobo (1964[1653], II: 30). Para una valoración del concepto de barbarie en las reducciones de Chiquitos, ver Tomichá Charupá (2002: 346-353).

[16] Acosta (1984-1987[1588], I: proemio, 69).

[17] Acosta (1984-1987[1588], I: libro 1, cap. 7, 143).

racional es «la convivencia humana en la ciudad», aspecto que representa uno de los presupuestos para la cristianización. En efecto, ser cristiano supone antes superar la condición de «bárbaro», que se asienta en una vida rural, dispersa, nómada, es decir —en términos de la época— una vida salvaje, sin leyes, sin reyes y sin Dios. Esta mentalidad de superioridad del cristianismo europeo respecto a los demás pueblos indígenas, que en la práctica se expresó en todas las dimensiones de la vida humana y social, tenía sus fundamentos últimos en una cierta concepción filosófico-teológica de un Dios providencial, monoteísta, que se había servido de los españoles (civiles, militares o eclesiásticos) para «salvar» a los «pobres indios» de manos del demonio. Para ello la mediación segura era la pertenencia formal a la Iglesia católica visible, eurocéntrica, considerada la única y exclusiva portadora de salvación a todo el mundo: «*extra ecclesiam nulla salus*» (fuera de la Iglesia no hay salvación). De allí la consecuente negación teológica de toda alteridad y diversidad, que se expresó en actitudes metodológicas de tabula rasa o en el proceso conocido en la región andina como «extirpación de las idolatrías», cuyo objetivo, más que integrar o asimilar, era reconducir toda diversidad a expresiones monolíticas, monoculturales, monoreligiosas..., representando en la práctica la muerte de todo lo distinto. Esta fue la tendencia general de la cristianización en América y en este contexto surgieron las experiencias de reducciones, como las realizadas en la región de Chiquitos en el siglo XVIII.

La fronteriza gobernación de Santa Cruz de la Sierra (siglos XVI-XVIII): las reducciones consolidan el territorio y los intereses político-militares españoles

En 1560 el virrey del Perú, don Andrés Hurtado de Mendoza (1510-1560), II marqués de Cañete, a instancias, gestiones e influencias personales del capitán extremeño don Ñuflo de Chaves, creaba una nueva gobernación denominada provincia de Moxos, independiente del Paraguay y del Río de la Plata, cuya jurisdicción comprendía los territorios de Mato Grosso, Chiquitos y Moxos. La gobernación tendrá como ciudad principal Santa Cruz de la Sierra, fundada el 26 de febrero de 1561, centro de operaciones para las campañas de descubrimiento de las riquezas de Moxos, el Paititi[18], y de la lucha contra los indígenas chiriguanos.

[18] Sobre el significado de Paititi ver un reciente y completo estudio con fuentes de la época de Combès y Tyuleneva (2011).

La gobernación cruceña, en el momento de su creación abarcaba:

> el extenso territorio que regaban por el norte, más allá del río Beni, los afluentes del Amazonas; estaba separada de las demás provincias alto peruanas por la cordillera oriental de los Andes; iba al noroeste más allá del Iténez, que con el tiempo fue fijado como límite con el Brasil, y por el este y el sudeste llegaba hasta el río Paraguay; por el sur, finalmente, colindaba con la gobernación del Tucumán[19].

En este territorio, de superficie uniforme y poco elevado sobre el nivel del mar, se distinguían cuatro regiones lingüística y culturalmente diferenciadas: Chiquitos, Chaco Boreal, Moxos y llanos de Grigotá.

A finales del siglo XVI, con la creación de dos ciudades de muy breve duración, Santiago del Puerto (1592-1594) y San Francisco de Alfaro (1605-1621), la región de Chiquitos contará con tres ciudades españolas, mientras los llanos de Grigotá tendrá una sola ciudad, San Lorenzo de la Frontera o de la Barranca, fundada en 1595 por el capitán don Lorenzo Suárez de Figueroa (1530-1595). Santa Cruz de la Sierra, la principal ciudad de la región de Chiquitos es despoblada en 1604 y así muchos de sus habitantes se trasladan a los llanos para asentarse en la población de Cotoca, ubicada a escasas cinco leguas de San Lorenzo de la Frontera. En estas dos ciudades tanto españoles, mestizos e indígenas de servicio se establecieron desde los primeros años del siglo XVII. En 1621, cuando desaparece San Francisco de Alfaro, último reducto español en Chiquitos, y la población de Cotoca es abandonada paulatinamente, San Lorenzo de la Frontera —luego denominada también Santa Cruz de la Sierra, la nueva— se constituirá en la única ciudad ubicada al oriente de la Audiencia de Charcas y será el centro político, económico y militar de la gobernación cruceña.

En 1621 la región de Chiquitos fue abandonada por los españoles, entre otros motivos, por la resistencia indígena ante los abusos, explotación y encomiendas, y la cercanía y ventajas de los llanos de Grigotá para realizar expediciones de descubrimiento a las riquezas mojeñas. Después de tal abandono, los indígenas de las diversas etnias que habían tenido contacto con españoles o se habían escapado a la servidumbre, retomaron el estilo de vida tradicional, manteniendo encuentros esporádicos con los cruceños (españoles, criollos y mestizos) por razones de comercio, y en procura de conseguir las herramientas de hierro necesarias para la agricultura[20].

---

19 Finot (1978: 37).

20 Krekeler (1993).

Cabe subrayar que durante los siglos XVI-XVII y gran parte del siglo XVIII la gobernación cruceña, particularmente la ciudad de San Lorenzo de la Barranca, vivió una situación de marginalidad y aislamiento a todo nivel (geográfico, político, social, económico y religioso), debido tanto a la carencia de riquezas metálicas como a su lejanía de los centros de decisión política, en concreto, la Audiencia de Charcas. Ni siquiera los obispos querían vivir en aquella ciudad[21], bien llamada «de la Frontera», ciudad que sirvió de refugio a muchos aventureros «vagantes», desterrados de la justicia, condenados a galeras o incluso a penas de muerte, quienes purgaban sus delitos sirviendo como soldados en la gobernación cruceña. En efecto, como ciudad militar de frontera, los cruceños debieron defender el poder político y la soberanía de la corona española ante las insurgencias de los indígenas chiriguanos y yuracarés, por una parte, y las incursiones portuguesas de los bandeirantes mamelucos[22] procedentes del Brasil, por otra. A esta ocupación militar, ofensiva en relación a los indígenas y defensiva contra los portugueses, los cruceños subordinaban las demás tareas sociales y productivas, que eran ejercidas por los indígenas de servicio, encomendados, yanaconas o esclavos[23].

Con el inicio de las reducciones de Moxos (1682) y Chiquitos (1691) por parte de la Compañía de Jesús, la gobernación cruceña se verá fortalecida en sus objetivos sociales, económicos, políticos y militares de afirmación de los intereses de la corona española. De modo que un primer fruto de la política reduccional en esta región es precisamente la consolidación de estos intereses que motivaron en su momento la creación de la gobernación cruceña. En el caso de Chiquitos, la concentración de grupos étnicos en pueblos o reducciones, le permitió a la corona, a través del gobernador y capitán general de Santa Cruz de la Sierra, poder contar con recursos humanos indígenas para defender el territorio común, como sucedió en la última década del siglo XVII, cuando chiquitos y cruceños se aliaron contra

---

[21] La diócesis de Santa Cruz de la Sierra fue creada el 5 de julio de 1605 con bula del papa Paulo V, al día siguiente de la erección de la diócesis de Nuestra Señora de La Paz, como parte de la división de la diócesis de La Plata o Charcas, creada el 5 de julio de 1552. El obispado cruceño nació con el propósito de atender las necesidades espirituales de los indígenas de la zona y con sede oficial en la ciudad de San Lorenzo de la Barranca. Sin embargo, por motivos prácticos durante el siglo XVII los obispos fijaron su residencia en el valle de Mizque y algunos en Arani. Para más detalles, ver Tomichá Charupá (2005: 39-42).

[22] En el Brasil, desde el siglo XVI, se llamaba «mamelucos» a los mestizos nacidos de padres europeos y de madres indígenas. Durante el siglo siguiente los «mamelucos» de la ciudad de São Paulo se constituyeron en «bandeiras» (grupos de hombres armados) y organizaron expediciones para capturar esclavos indígenas. Se les conoce también como «paulistas» y, más tarde, «bandeirantes». Para más detalles, ver Cortesão (1964; 1955).

[23] Para más detalles, ver García Recio (1988).

las incursiones portuguesas. Al mismo tiempo, el poder civil cruceño usó también a los indígenas reducidos para enfrentarse a los indígenas considerados rebeldes o enemigos, como sucedió en la batalla contra los chiriguanos que cruceños y chiquitos emprendieron juntos en 1729[24]. Esta defensa del territorio común por parte de los indígenas continuó incluso a principios del siglo XIX durante las luchas por la independencia de la actual Bolivia.

Por todo lo expresado, resulta claro que las reducciones de Chiquitos afianzaron la soberanía española en la región oriental de la Audiencia de Charcas. Al mismo tiempo, sin embargo, la concentración de personas y grupos étnicos de diversas tradiciones y lenguas permitió el encuentro, relación, interacción y gestación de un proceso nuevo de autoidentificación indígena, proceso en el cual la presencia religiosa jesuítica jugó un rol muy importante.

Las reducciones jesuíticas en Chiquitos (1691-1767): síntesis y periodización jurídico-política y misional

El 31 de diciembre de 1691 el jesuita canario José de Arce, junto al hermano Antonio de Rivas, fundaba la reducción de San Francisco Xavier, la primera en la región chiquitana, iniciando así una experiencia misionera singular en la frontera oriental de la Audiencia de Charcas, que culminará con la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. Al final de aquel año, y después de casi 76 años de la presencia jesuítica en Chiquitos, los jesuitas dejaban diez pueblos bien conformados (Cuadro 2), siendo San Ignacio de Zamucos la única reducción que se deshizo después de veintidós años de haber sido fundada (1723-1745). En Chiquitos trabajaron al menos 66 religiosos de diversas naciones y lenguas europeas (43 españoles, siete criollos, nueve italianos, tres bavareses, dos suizos, un flamenco y un bohemo), quienes debieron convivir con grupos indígenas también de variadas procedencias étnicas y lingüísticas, destacándose especialmente, además del grupo mayoritario de los chiquitos, indígenas de lenguas arawaca, chapacura, guaraní, otuqui y zamuca. Existía pues una pluralidad de naciones, tanto por la procedencia de los misioneros como por parte de los originarios[25].

Desde el punto de vista jurídico-político, las reducciones jesuíticas de Chiquitos, al igual que las demás reducciones civiles, parecen haber seguido cuatro momentos o fases comunes[26]:

---

24 Mora (1931[1729]).

25 Tomichá Charupá (2002: 150-160, 209-295).

26 Matienzo (2009).

a) una fase preliminar, o tanteo de las posibilidades, oportunidades y viabilidades de una presencia misional, por lo general de breve duración;
b) una fase reduccional propiamente dicha, que desde lo político significa el ingreso formal en el sistema colonial, mientras que desde lo religioso significaba el inicio de una misión;
c) una fase municipal, donde las reducciones se integraban al sistema administrativo indiano y sus pobladores eran sujetos de derecho, aunque de manera limitada (como menores de edad) y deberes (tributos), mientras que desde lo religioso las reducciones se convertían en doctrinas o parroquias de indios;
d) una fase civil-secular, cuyo objetivo —más teórico que práctico— era la igualdad entre indígenas, españoles y criollos para poner fin a la segregación de los originarios, aspecto que parece haberse logrado, desde el punto de vista jurídico, recién en el período republicano y, en lo práctico, a principios del siglo XXI es todavía un proceso en marcha (se vea la emergencia y activa participación indígena de los últimos años en algunos países de América Latina).

Un esquema de lo expuesto indicando los años de inicio de cada fase, aplicable a los primeros núcleos poblacionales en las zonas de los Guaraníes, Moxos y Chiquitos, podría ser:

Fase	Guaraníes	Moxos	Chiquitos
Preliminar	1609	1667	1691
Reduccional	1633	1682	1696
Municipal	1654-c. 1685	c. 1713-c. 1720	1734-1745
Civil-Secular	1767-s. XIX	1767-s. XIX	1767-s. XIX

Cuadro 1. Evolución de las reducciones jesuíticas en América Meridional. Fuente: Matienzo (2009).

A nivel práctico, este esquema general debe incorporar las experiencias particulares vividas en cada una de las regiones misionales específicas. En el caso de Chiquitos, a partir del proceso misional jesuita-indígena vivido en el interior de las reducciones y teniendo en cuenta la fundación de nuevos pueblos, se pueden distinguir cuatro momentos: de fundación (1691-1709), de asentamiento (1709-1724), de consolidación (1724-1754) y de crecimiento o madurez (1754-1767)[27], que corresponderían a las tres primeras fases de la periodización de Javier Matienzo.

[27] Tomichá Charupá (2002: 515-566).

Sin embargo, más allá de toda periodización —que podría ser más o menos teórica o incluso arbitraria— nos interesa el proceso general vivido en Chiquitos a partir de la fundación de los pueblos con variedad de pueblos indígenas y el modo cómo estos adoptaron, asumieron o reconfiguraron la política de congregar a pueblos los indígenas dispersos. Veamos inicialmente las instrucciones de la corona para los indígenas chiquitos reducidos y luego la experiencia concreta vivida por los indígenas.

La política reduccional en Chiquitos: aislamiento y tutela de los misioneros

Los constantes asedios, conflictos, enfrentamientos y guerras provocadas a los indígenas asentados en la región de Chiquitos, por parte de los cruceños y de los mamelucos, llevaron a muchos indígenas a buscar refugio y protección entre las autoridades civiles y eclesiásticas. En este contexto, la propuesta jesuítica de reducciones era prácticamente la única alternativa de supervivencia para muchos grupos étnicos, entre ellos los chiquitos. Los jesuitas se presentaban como garantes tanto de la libertad y quietud para las familias reducidas como de protección ante eventuales asedios enemigos; conscientes de la amenaza portuguesa, trataron de presentar siempre la vida cristiana reducida como alternativa segura ante tal peligro extranjero. En este sentido, la victoria de españoles y chiquitos contra los mamelucos paulistas, que desalentó nuevas entradas por partes de estos últimos y ofreció mayor tranquilidad a los primeros pueblos fundados en Chiquitos, llevó luego al reconocimiento formal de los indígenas congregados en pueblos el año 1696. Así, en el marco de amenazas internas y externas nacieron y se consolidaron las reducciones de Chiquitos.

Los jesuitas, aun conservando la mentalidad de la época y en medio de la estructura colonial, intentaron usar los mismos instrumentos y medios del poder de la corona española para salir en defensa del sistema reduccional, considerada una verdadera alternativa no solo religiosa, sino social, cultural, política y económica. Buscaban crear un nuevo cristianismo, donde las mentalidades, expresiones, estilos, actitudes de las personas congregadas pudieran ser guiadas bajo los principios y criterios de una versión de cristianismo un poco diferente a la visión del poder sociopolítico imperante. De allí la necesidad de mantener aislados a los indígenas, para evitar los malos ejemplos de los españoles. Se trataba de una propuesta que consideraba protagonistas a los propios indígenas, pues también ellos eran criaturas de Dios al igual que los españoles.

Con este propósito, ya desde la primera década del siglo XVIII, los jesuitas desplegaron sus recursos ante la corona española y el Consejo de Indias para la obtención de reales cédulas que otorgasen beneficios especiales a los chiquitos recientemente reducidos. Así, Francisco Burgés (1642-1725), procurador general de la provincia jesuítica del Paraguay (1703-1712), el 19 de septiembre de 1705, representaba ante el Consejo de Indias un memorial de solicitud a SM, en el cual le recordaba que los indígenas de las reducciones del Paraná y Uruguay se habían reducido y conquistado por medio de la predicación evangélica, a costa de la sangre de muchos religiosos de aquella provincia, y que se habían mostrado fieles al real servicio, pagando con puntualidad sus tributos y subordinados a sus gobernadores para cualquier clase de trabajo. El procurador, a tiempo de presentar un memorial impreso con los servicios prestados por los chiquitos[28], señalaba además «los medios que parecen necesarios y convenientes para que, así como las reducciones de Paraná y Uruguay, así florezcan también en número y cristiandad las nuevas de los Indios llamados Chiquitos»[29]. Estos medios necesarios se exponían en ocho súplicas al rey, que buscaban aliviar la vida de los chiquitos reducidos o por reducirse. Estas súplicas, cuyo contenido sintético se expone a continuación, serán después aprobadas por reales cédulas:

1. Que los chiquitos no puedan ni deban ser encomendados (por no existir beneficiarios) sino que sean encabezados directamente a la real corona, a quienes ya la defienden de la invasión de los portugueses: «he tenido por bien de condescender a esta instancia fiando de los referidos Padres de la Compañía que cuidarán (como se lo encargo) de que los Indios se reduzcan a pueblos y doctrinas dando cuenta de todo a mi Virrey, Audiencia y obispo diocesano»[30].
2. Que los chiquitos no paguen tributo alguno hasta haber pasado 20 años de su conversión, debiendo pagarlo cuando estén ya arraigados en la fe y no se inquieten con la novedad, pues «nunca en su gentilidad han pagado tributo, ni saben que cosa sea»[31].

[28] Sobre cuanto sigue, ver Tomichá Charupá (2008: 32-49).

[29] Representación a S.M. del P. Francisco Burgés, Procurador General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, sobre el feliz estado y progresos de las reducciones del Paraná y Uruguay así como los medios que parecen convenientes para el florecimiento en número y en cristiandad de los Indios llamados Chiquitos, 19 de septiembre de 1705, AGI, Charcas 381, publicada en Burgés (2008[1705]: 185).

[30] Real Cédula que manda se encabecen los Chiquitos a la Corona, Madrid, 26 de noviembre de 1706, AGI, Charcas 175, publicada en Tomichá Charupá (2008: 203).

[31] Real Cédula que instruye no paguen los Chiquitos tributo alguno hasta no haber pasado 20 años de su conversión, Madrid, 26 de noviembre de 1706, AGI, Charcas 175 y Buenos Aires 4, publicada en Tomichá Charupá (2008: 205).

3. Que a los misioneros de los chiquitos «se les asigne y pague por cada religioso de los que asistieren a tan santo fin (incluso su compañero) con trescientos y cincuenta pesos a cada uno al año; y que esta porción se les asigne y pague de los mismos tributos que contribuyen los Indios»[32], o en su defecto de los recursos de la Real Hacienda que ingresan a las cajas de Potosí.
4. Que se conceda sínodo a los misioneros de las nuevas reducciones a ser fundadas entre los chiquitos.
5. Que se mande a los gobernadores y sus tenientes, bajo cuyas jurisdicciones se encuentran las misiones de Chiquitos, Paraná y Uruguay, que no saquen a los indígenas de sus reducciones sin precisa necesidad del real servicio, es decir, solo para socorrer a españoles o indios amigos, pacificar o castigar rebeldes, reparar o fabricar fuertes o murallas, puentes o caminos, caso contrario resultará la destrucción de dichas reducciones en perjuicio de la real corona.
6. Que se mande a los gobernadores que, a la llegada del invierno, los chiquitos puedan volver a sus reducciones y si fueren necesarios vayan otros en la primavera, cuando los hubieren llamados para fábricas de fuertes o murallas, porque en sus tierras es más tolerable el frío y mucha la leña para suplir su grande desabrigo.
7. Que cuando los chiquitos sean enviados a trabajar o a la guerra se les pague con justicia.
8. Que todas las imposturas y siniestros informes que contra los indígenas y sus doctrineros han llegado (y llegaren después) al Consejo de Indias sean mostradas al procurador del Paraguay o, en su defecto, al procurador general de Indias de la Compañía de Jesús que reside en la corte.

Como se puede apreciar por las reales cédulas, y por la experiencia concreta, las reducciones de Chiquitos gozaron de privilegios especiales en cuanto a la liberación de encomiendas, pago de tributos y dependencia directa de los jesuitas, lo que en la práctica llevó a un cierto paternalismo. Es más, la ubicación de los pueblos, la gran distancia y dificultad de comunicación con la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, que limitó el ingreso de civiles y eclesiásticos no jesuitas, favoreció la conformación de una cierta cultura o sociedad reduccional con características particulares. En este proceso de formación de una nueva cultura o sociedad será importante la

[32] Real Cédula que manda el pago del sínodo a los religiosos que asisten las reducciones del Paraná y Uruguay y a los Chiquitos, Madrid, 31 de marzo de 1707, AGI, Charcas 175, publicada en Tomichá Charupá (2008: 214).

aportación de los indígenas de diversos grupos lingüísticos presentes en la zona, inicialmente dispersos y después reducidos o congregados.

La diversidad en Chiquitos: geografía y numerosos pueblos autóctonos dispersos

El citado memorial impreso presentado al Consejo de Indias por procurador del Paraguay, Francisco Burgés, que resumía los servicios prestados por los chiquitos a la corona, delimita además la región geográfica de Chiquitos:

> La Nación de los Chiquitos confina por el Occidente con la Ciudad de San Lorenço y Provincia de Santa Cruz de la Sierra. Su distrito corre azia el Oriente hasta el Río Paraguay por espacio de ciento y quarenta leguas; por la parte del Norte se termina en la Sierra de los Tapacuras, que divide esta Missión de la de Moxos, y corre la Serranía desde el Poniente al Oriente, hasta el dicho Río Paraguay. Y por la parte del Sur confina con Santa Cruz la Vieja y su Serranía, que assimismo corre hasta el mismo Río. La distancia que ay de Norte a Sur será de cien leguas[33].

Precisamente en esta vasta región, con características geográficas y climáticas propias, con abundante vegetación y animales selváticos, se inició una peculiar experiencia misional jesuítico-indígena, que continuó después de la expulsión de la Compañía de Jesús. Sobre la misma región, el cosmógrafo mayor del Virreinato del Perú, don Cosme Bueno, la describía en 1771:

> A la parte oriental de la provincia de Santa Cruz [de la Sierra] hay un terreno espacioso de doscientas leguas norte sur [colindando por el norte con el río Marañón y hacia el sur con la provincia del Chaco] y más de cien leguas de oriente a poniente, esto es desde el río Paraguay hasta el río Grande o Guapay. En este terreno se fundaron los pueblos que componen hoy la provincia de los chiquitos[34].

En efecto, al final de período jesuítico, la región de Chiquitos era más extensa, no tanto geográfica sino también demográficamente, debido a la existencia de diez reducciones que albergaban pueblos indígenas de diversas lenguas y culturas. Un cuadro sintético de los diez pueblos de Chiquitos (incluido uno fracasado), indicando la fecha de fundación, los fundadores y la lengua, es el siguiente:

---

[33] Memorial al rey nvestro señor en sv Real, y Svpremo Consejo de las Indias, sobre las noticias de las missiones de los indios llamados chiqvitos; y del estado qve oy tienen estas, y las de los rios Paranà, y Vruguay, que estàn à cargo de los padres de la Compañia de Jesus, de la provincia del Paraguay, [1703], publicado en Burgés (2008[1703]: 89).

[34] Descripción de la provincia de Chiquitos, 1771, en Matienzo et al. (2011: 418).

Nº	Nombre del pueblo	Fundación	Fundador(es)	Lengua
1	San Francisco Xavier de los Piñocas	1691	José de Arce & Antonio de Rivas	Chiquita
2	San Rafael de Tabicas	1695	Juan Bautista de Zea & Francisco de Herbás	Chiquita
3	San José de los Boros	1697	Felipe Suárez	Chiquita
4	San Juan Bautista de los Xamarus	1699	Juan Bautista de Zea & Juan Patricio Fernández	Chiquita
5	Concepción de la Virgen María	1709	Lucas Caballero & Francisco de Herbás	Chiquita
6	San Miguel	1721	Felipe Suárez	Chiquita
7	San Ignacio de Zamucos	1723-1745	Francisco de Herbás & Agustín Castañares	Zamuca
8	San Ignacio de Chiquitos	1748	Miguel Streicher	Chiquita
9	Santiago	1754	Gaspar Troncoso & Gaspar Campos	Chiquita
10	Santa Ana	1755	Julián Knogler	Chiquita
11	Santo Corazón	1760	Antonio Guasp & José Chueca	Chiquita

Cuadro 2. Reducciones de Chiquitos (1691-1767).

Salvo San Ignacio de Zamucos, fundada entre originarios de lengua zamuca, los demás pueblos permanecieron estables durante todo el período de presencia jesuítica y, en general, no solo subsistieron sino que se consolidaron en lo social, cultural e incluso religiosamente después de la expulsión de los jesuitas.

Como hemos señalado en anteriores estudios[35], es importante señalar la diversidad de grupos étnicos presentes en la zona, algunos con rasgos culturales y lingüísticos bastante disímiles, pero que de igual modo se integraron a las reducciones. Ante esta diversidad, los jesuitas organizaron las reducciones siguiendo criterios prácticos: la lengua hablada por el mayor número de indígenas pasó a convertirse en la lengua común y obligatoria para todos. Así, el idioma chiquito asumía el papel de lengua franca de comunicación social y, por consiguiente, de unificación cultural y religiosa. Esto, sin embargo, no significaba la exclusión de otras lenguas minoritarias, que seguían siendo habladas en las propias parcialidades de los pueblos. Así, por ejemplo, en las décadas de los años 1720-1740, teniendo en

[35] Tomichá Charupá (2002: 209-295).

cuenta los datos porcentuales extraídos del empadronamiento de 1745, se aprecia un predominio lingüístico-cultural de los chiquitos en prácticamente todos los pueblos, con excepción de San Ignacio de Zamucos, donde la lengua común era la zamuca[36]. En el caso de Concepción conviene señalar que se trata del pueblo más multicultural del período jesuítico, pues existían al menos cuatro familias lingüísticas distintas. La mayoría de los indígenas eran políglotas y muchos llegaron a dominar, además del chiquito, todos los idiomas principales del pueblo. De alguna manera, no solo Concepción sino otros pueblos, como San Javier o San Ignacio, se convirtieron en laboratorios no solo lingüístico-culturales sino de creación de una nueva mentalidad indígena-cristiana con estilos nuevos de relaciones multiculturales —y probablemente también interculturales—, haciendo posible el sueño de la convivencia familiar-comunitaria, del trabajo mancomunado y de la proyección conjunta entre indígenas de diversas lenguas: arawaca, chapacura, chiquita, guaraní, otuqui y zamuca, entre otras.

Los pueblos reducidos estaban divididos en parcialidades, donde los indígenas podían hablar corrientemente las lenguas de origen no chiquitas. De modo que la experiencia reduccional, si bien se articuló en torno al grupo étnico chiquito, no parece haber rechazado la riqueza lingüística y cultural de los demás grupos. Así, por ejemplo, en 1745 las principales familias lingüísticas no chiquitas representaban el 34,55% del total de la población de las misiones, es decir, más de la tercera parte de todas las misiones. En la práctica, las expresiones lingüísticas y culturales de los chiquitos, que constituían una mayoría poblacional y simbólica, debieron «confrontarse» con las expresiones de otros grupos. En este sentido, por ejemplo, siguiendo los documentos y la tradición oral de los actuales chiquitanos de San Miguel, es sin duda notorio el aporte guaraní (a través de los guarayos) y arawaca (a través de los parabacas, quidabones, parisis, entre otros) en la cosmovisión cultural[37]. De allí que exista una sintonía histórica, cultural y lingüística entre las «misiones de Chiquitos» y otras experiencias misioneras, como las «misiones de Moxos» y las «misiones de los Guarayos».

A propósito del número de grupos étnicos, el ya citado Cosme Bueno señalaba en 1771 al menos 49 naciones o parcialidades indígenas, que conservaban el propio idioma:

---

[36] Para más detalles sobre la diversidad lingüístico-cultural en Chiquitos con las tablas correspondientes, ver Tomichá Charupá (2012: 270-281).

[37] Los aportes de las diversas parcialidades étnicas en la formación de la cosmovisión chiquitana están en proceso de investigación y serán publicados más adelante.

> Estos pueblos de chiquitos se compusieron de las naciones siguientes: piococas, punaxicas, quibuquicas, quimecas, huapacas, baurecas, payconecas, huarayos, anaporecas, bohococas, tubacicas, zibacas, quimomecas, yurucaricas, cucicas, tapacuracas, paunacacas, quitemocas, napecas, pizocas, tañipicas, xuberecas, parisicas, xamanucas, tapuricas, taos, bazorocas, pequicas, parabacas, otuques, ecorabecas, curacanecas, batasicas, meriponecas, quidabonecas, cupiecas, ubisonecas, zarabecas, curiminacas, chamaros, penoquicas, boros, mataucas, otures, veripones, maxamoricas, morotocos, caypotorades, huaicurúes. Todas estas naciones aunque en general se llaman Chiquitos, cada una tiene diverso idioma; muchos de ellos tan diversos entre sí cuanto difiere el griego del castellano, pero están distribuidas en cada pueblo por parcialidades o aillos [sic: ayllus], habiendo pueblo de cinco, seis u once de estas naciones[38].

El texto anterior puede ser corroborado por un catálogo general de Chiquitos, donde se menciona el número de parcialidades y/o grupos indígenas existentes en cada poblado:

Pueblo	Parcialidades	Familias	Viudos	Viudas	Muchachos	Muchachas	Almas
San Javier	7	770	25	42	244	168	2022 [2019]
Concepción	11	745	15	61	741	620	2913 [2927]
San Miguel	4	322	18	24	387	380	1373 [1453]
San Ignacio	6	588	7	39	489	422	2183 [2133]
Santa Ana	4	388	4	34	481	476	1771
San Rafael	3	438	62	35	548	525	2046
San José	3	608	2	29	471	350	2038 [2068]
San Juan	6	430	5	31	439	464	1770 [1799]
Santiago	5	420	6	13	332	403	1578 [1594]
Santo Corazón	3	546	0	44	561	582	2287 [2279]
Total	52	5255	144	352	4693	4390	19 981 [20 089]

Cuadro 3. Catálogo general de Chiquitos, 1768. Nota: La información contenida probablemente se refiere al año precedente de 1767. No hay datos sobre el pueblo de San José. La suma de «almas» o total de bautizados del catálogo de 1768 —como solía suceder también en años anteriores— no siempre coincide con nuestros cálculos señalados entre corchetes. Fuente: Catálogo general de toda la gente que componen los diez pueblos de las misiones de Chiquitos numerada este año de 1768, AGI, Charcas 515 y Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, Colección Gabriel René-Moreno, Mojos y Chiquitos, vol. 24, no. 1, publicado en Matienzo et al. (2011: 417).

[38] Descripción de la provincia de Chiquitos, 1771, en Matienzo et al. (2011: 419).

Según el catálogo existía en Chiquitos 52 parcialidades indígenas, que conservaban el propio idioma, número que está en relación con las 49 parcialidades señaladas por el cosmógrafo Cosme Bueno en 1771. Según el cuadro anterior, el pueblo de Concepción aparece con once parcialidades, lo que confirma un dato ya antes mencionado: es el pueblo más multicultural de Chiquitos, aunque no necesariamente en lo lingüístico, como lo fue en las primeras décadas del siglo XVIII, lo que evidencia el proceso de conformación de una nueva identidad indígena.

En todo caso, la concentración de pueblos, aunque conservó hasta donde fue posible la diversidad de lenguas y tradiciones, avanzó también en una cierta uniformidad sociocultural, teniendo como base el grupo más numeroso de los chiquitos. Este proceso de «chiquitización» iniciado en tiempo de los jesuitas continuó después hasta lograr la conformación y autoidentificación de un nuevo pueblo o comunidad indígena, no simplemente chiquita, sino chiquita enriquecida con las aportaciones de otros grupos étnicos. Este proceso continuará hasta conformar el grupo indígena denominado «chiquitano».

De chiquitos a chiquitanos: las transformaciones identitarias indígenas

Los antiguos chiquitos eran uno de los numerosos pueblos que poblaban el actual Oriente boliviano durante la segunda mitad del siglo XVI. El jesuita Diego Martínez, que ingresó por primera vez a la denominada «provincia de los chiquitos» el 8 de septiembre de 1592, así refería a los chiquitos:

> [...] tienen sus casas muy pequeñas y bajas las puertas, que se entra a gatas, y por eso les pusieron por nombre chiquitos, porque ellos es gente muy dispuesta y fornida, y casi toda gente moça, ay muy pocos viejos, porque dizen murieron de una pestilencia, duermen en unas camillas como çarços, altas del suelo, angostas y cortas, que es menester encojer las piernas, hechas de unos palos rolliços partidos por medio y lo rolliço arriba, que me parece que los monjes del hiermo dixeran ser la más estrecha penitencia, si la hicieran por amor de Dios[39].

Años antes de este informe, el autor de la «Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra» (Cuzco, 1571), ubicaba a «estos chiquitos, que su nombre verdadero es tovaçicoçi, como treynta leguas del pueblo que fue de la Barranca»[40].

---

[39] Martínez (1970[1592]: 436-437).

[40] Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra, Cuzco, 1571, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, Papeles de Jesuitas, tomo 102, doc. 73, ff. 241r-243v, publicada en Relación verdadera (2008[1571]: 216).

De modo que por entonces eran llamados «chiquitos» solo una parcialidad indígena, los tovaçicoçi[41]. Esta identificación chiquitos-tovacicoci es retomada por el jesuita Diego de Samaniego, compañero de Diego Martínez, quien el mismo año de 1592 ingresa a la región con el propósito de descubrir y fundar alguna ciudad[42].

Sin embargo, mucho antes, los chiquitos también eran llamados *tapuymiri* por los indígenas de la provincia de los jaries (xarayes), al menos si se atiende a una relación general, que entrevista al cacique principal de los xarayes, Uratobere, quien por el año 1557 decía: «ay una poblaçion muy grande de los yndios que se llaman tapuymiri, los quales cortan la tierra; y que esta gente tiene yerva que luego mata»[43]. Años después (1596) esta misma relación será copiada por los jesuitas y enviada junto a otros informes al prepósito general, Claudio Aquaviva. En el informe, el narrador señala a propósito de los *tapuymiri*: «Estos son los indios que agora llaman chiquitos, y que se alzaron en la ciudad de Sanctiago y la hizieron despoblar agora»[44]. Y más adelante: «Los indios chiquitos, que aquí llaman tapuymirí, que es lo mismo, desbarataron al general Ñuflo de Chaves»[45].

A propósito, el ya citado jesuita Diego de Samaniego expresaba a fines del siglo XVI: «los Chiriguanaes los llaman Tapiomiri, que quiere decir esclavos de casas chicas, y los españoles abreviando los llaman Chiquitos»[46]. De modo que chiquitos sería la versión española de una expresión guaraní para referirse inicialmente a un grupo específico, los tobasicocis, y que con el pasar del tiempo adquiere un sentido más general[47].

Además del probable origen guaraní del nombre chiquitos, el autor de la «Gramática de la lengua de los indios llamados chiquitos» y del «Vocabulario de la lengua de los indios llamados chiquitos», manuscritos conservados en la Biblioteca Estense de Módena, Italia, y publicados por el Instituto de Misionología de la Universidad

---

[41] El nombre «chiquito» se refiere, en primer lugar, a la «traducción española de una palabra guaraní» (tapuy-miri o tapii miri) y, en segundo lugar, es «un nombre genérico, que se transformó por pocos años en el nombre específico de un grupo (los tovasicosis), para luego volver a revestir un sentido más general». Ver Combès (2010: 128).

[42] Samaniego (1944[1600]: 488).

[43] Relación general (2008[1560]: 61).

[44] Relación general (1974[1596]: 46).

[45] Relación general (1974[1596]: 50).

[46] Samaniego (1944[1600]: 488).

[47] Combès (2010: 128).

Católica, regional Cochabamba, señala en la introducción de su obra el origen del nombre chiquitos:

> Pero a la verdad el nombre de Chiquitos no les viene de los españoles sino de su proprio lenguage, y porque deriva de una raíz poco honesta, por esso al conquistarlos los missioneros, al paso que abrían los ojos a la Fe, se ivan avergonzando de llamarse tales y tomaron en su lugar el nombre de *M'oñeyca* que quiere decir «los hombres» y dexaron el de Chiquitos que hablando en nuestro idioma quiere decir *Testículos* o *Compañones*[48].

Aunque es un texto muy tardío, escrito después de la expulsión de los jesuitas en 1767, y que no encuentra respaldo en las fuentes antiguas, no obstante, nos podría ayudar para comprender el proceso de generalización del nombre chiquitos a chiquitanos. El primero se limitaba simplemente a un determinado grupo indígena, mientras que el segundo tenía un alcance más general, interétnico y pluricultural, en proceso continuo, que alcanzó su auge durante los años de presencia jesuítica en la zona (1691-1767). Esta última denominación es la que llega hasta nuestros días.

En efecto, los chiquitos habrían dejado este nombre restringido a un pequeño grupo étnico para adoptar el nombre genérico plural *m'oñeyca*, hombres, persona humana, que representará una característica autoidentitaria del propio grupo, como producto de interacciones socio-simbólicas vividas particularmente en las reducciones jesuíticas. En realidad, *m'oñeyca*, que procede del singular *oñeí*-s[49] o *ñoñeÿs*, como en *naqui etamaa* o *etamaa naqui ñoñeÿs*, un hombre[50], tiene más bien una connotación masculina, machista, pues se usa también para distinguir los animales machos de las hembras. No obstante, a pesar de esta visión propia de la época y adoptada también por los jesuitas en Chiquitos, *m'oñeyca* en plural expresará también contacto, apertura, relaciones, resignificaciones, reidentificaciones, experimentadas por los chiquitos en su proceso de vida cotidiana. Es un término, sin embargo, que no tendrá mucha difusión, incluso entre los propios indígenas, de allí que probablemente tendrá mayor fuerza el nombre chiquitanos[51], sustituyendo el término chiquito *m'oñeyca*, pero conservando su significado más universal de inclusión, apertura y relación con otros grupos indígenas, de diversos idiomas y culturas. Chiquitanos expresaría entonces la identidad múltiple de un pueblo

---

48 Gramática de la lengua de los indios llamados chiquitos (en adelante Gramática), Biblioteca Estense, Modena (en adelante BEM), α.S.5.3, prólogo, publicada en Falkinger y Tomichá (2012).

49 Adam y Henry (1880: 108).

50 Gramática, BEM, α.S.5.3, ff. 8, 26, publicada en Falkinger y Tomichá (2012).

51 El origen del nombre propio «chiquitano» en sustitución del grupo indígena «chiquito» será tema de futuras investigaciones.

que a lo largo de su historia se fue reconfigurando hasta adquirir nuevos sentidos en el presente; se trataría de la identidad y relación de un pueblo que se formó y se sigue reconfigurando todavía en procesos conflictivos con otras identidades circundantes.

De este modo, la concentración de indígenas en pueblos habría contribuido a la formación del nuevo grupo indígena chiquitano, producto de las múltiples interacciones: entre indígenas antes dispersos y entre estos y los misioneros jesuitas. Uno de los puntos de cohesión de este nuevo grupo será la dimensión simbólica y religiosa, que tendrá también múltiples manifestaciones, desde lo formal católico —celebraciones litúrgicas, fiestas patronales, sacramentales, etcétera— hasta expresiones cotidianas con fuertes acentos tradicionales —leyendas, curaciones, relación con los dueños de la naturaleza, etcétera—.

De una religiosidad cósmica a expresiones doctrinales-rituales: ensamble artístico

En efecto, la dimensión cósmico-religiosa de la vida, propia de los pueblos indígenas de las tierras bajas americanas, se conjugó y en gran medida parece haber sintonizado con la tradición cristiana incorporada por los misioneros. Como se ha señalado en otros estudios, la vida cotidiana en las reducciones jesuíticas conservó la mentalidad simbólica sagrada o perspectiva religiosa de vida propia de los originarios, que se expresaba no solo en la vivencia personal sino también a nivel comunitario, concretamente en el ritmo litúrgico o cultural de los pueblos. El reducido número de jesuitas que acompañaba este proceso religioso —generalmente dos misioneros para alrededor de tres mil o más personas en un pueblo— permite pensar en una participación activa de los propios indígenas, quienes, como verdaderos actores, «recrearon» su propia espiritualidad, recogiendo a su modo lo «mejor» de sus tradiciones ancestrales y de las enseñanzas cristianas recibidas.

A modo de ejemplo, simplemente teniendo en cuenta las expresiones lingüísticas, según la gramática y el vocabulario ya citados, el término *poos* (casa) se usa en sentido religioso para componer expresiones como *ipoostii Tupas,* casa de Dios; *n'ipoo unama christianoca*, o *unama abo iquianatii pa curas*, feligresía; y otras[52]. De igual modo, «Dios» es traducido en idioma chiquito como *naqui ubai Tupas*; ángel de la guarda, *naqui maemataquio utacu*; contemplativo, *naqui maquiotaiquio*,

[52] Vocabulario de la lengua de los indios llamados chiquitos (en adelante Vocabulario), BEM, α.S.5.3, ff. 357, 310, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

en contraposición «demonio», como *naqui oichoborez*[53]. Nos interesa la expresión *naqui ubai Tupas*, que se repite muchas veces en el vocabulario[54]. Por todo lo anterior y otras frases no consideradas, sería posible sostener la relación entre *poos* y *Tupas*[55], que no se limita simplemente a una construcción arquitectónica, aunque sea muy hermosa, como podría entenderse *ipoostii Tupas*, sino a un grupo humano, justamente el chiquitano, en apertura a las expresiones simbólico-religiosas de los demás pueblos. Teniendo presente este presupuesto, entonces el templo adquiere su verdadero significado de *ipoostii Tupas*, como expresión del ser *poozaapas*, paisano, compatriota, hermano, que dice relación intracultural, intercultural e incluso transcultural, en apertura a relaciones interreligiosas. Todo ello es posible a partir del fundamento religioso-místico *Tupas*.

En este proceso religioso recreativo, no obstante la uniformización misional, es importante tener en cuenta las expresiones religiosas chiquitanas presentes, a pesar de las expresiones formales litúrgicas evidentemente católicas. Desde el punto de vista chiquitano, se trataría simplemente de una expresión a nivel religioso de la misma categoría de relación o filosofía de vida del pueblo, es decir, el ser *poozaapas*. Desde antiguo esta perspectiva de vida rebasa la dimensión relacional humana y se abre a la dimensión de todos los seres vivientes, en armonía con el cosmos. Como ejemplo de esta relación cercana, respetuosa y concreta con lo sagrado (divino), particularmente presente en el cosmos, se puede señalar la presencia de los amos de la naturaleza, ríos, lagunas, bosques (*jichis* en chiquito) o las interpretaciones que se dan a las enfermedades. Sin duda esta mentalidad cósmico-religiosa de la vida se manifiesta en modo particular en el arte barroco misional, como la música, la arquitectura, la pintura, el baile, el teatro, los bienes muebles, temáticas en gran medida en estudio por prestigiosos/as investigadores/as. Es el patrimonio vivo del actual pueblo chiquitano. A ello se añade, en estos últimos años, el proyecto de «Recopilación y Documentación de los Sermones Chiquitanos» en idioma original chiquito-*besiro*, conservados por los propios chiquitanos, y que representan sin duda una de las claras expresiones de la dimensión indígena-cristiana, cristiana-indígena de la religiosidad chiquitana. Fruto de tal proyecto, dirigido por la doctora

---

[53] Vocabulario, BEM, α.S.5.3, ff. 241, 47, 205, 122, 170, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

[54] Vocabulario, BEM, α.S.5.3, ff. 40, 45, 175, 188, 235, 266, 288, 312, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

[55] Sobre el uso de Tupas en referencia a la divinidad «dios», «Dios», ver Adam y Henry (1880: 122). Sobre naqui ubai Tupas, ver Vocabulario, BEM, α.S.5.3, ff. 241 y passim, publicado en Falkinger y Tomichá (2012: CD adjunto).

Sieglinde Falkinger, ha sido publicado el primer trabajo sobre los sermones[56], los cuales esperan ser analizados desde diversas disciplinas académicas.

Consideraciones abiertas: un proyecto de vida alternativo que trasciende fronteras

La experiencia misionera reduccional en los pueblos de Chiquitos durante los siglos XVII-XVIII, aunque sin duda representa una tradición local circunscrita a un espacio-tiempo determinado, no obstante, en cuanto memoria vivida con sentido profundo trasciende fronteras geográficas, culturales, simbólicas y religiosas. El encuentro y la convivencia entre diferentes, la creación de expresiones artísticas y nuevos lenguajes socioculturales, la relectura y transformación de las propias tradiciones étnicas para incorporar lo distinto presente en los pueblos-otros, la construcción de una casa común que acoge y hospeda a los seres vivos, son algunas de las búsquedas, proyectos y sueños que anidan en el corazón de toda persona humana. Por tanto, la experiencia vivida conjuntamente por misioneros e indígenas en Chiquitos es un símbolo de sueños realizados, siempre abierto a innovaciones y creatividades, capaz de ser releído hoy como memoria y acontecimiento duradero interior, profundo, espiritual, místico. De este modo, una experiencia concreta se convierte en inspiración y memoria para los demás: ¡Chiquitos es un universal empírico!

A partir de los presupuestos anteriores, ofrecemos algunas consideraciones misionales abiertas, teniendo presente las profundas transformaciones socioculturales y simbólicas que actualmente vive el mundo y sus implicancias en la búsqueda de un quehacer teológico transdisciplinario:

a) Las misiones cristianas se llevaron a cabo bajo el paradigma de la uniformidad cultural, religiosa y teológica, que para sintetizar se expresaba en dos lemas: uno social, «primero hombres, luego cristianos» y otro teológico, «*extra ecclesiam nulla salus*». Las misiones partían del presupuesto de superioridad de la cultura y religión europea, cuyas expresiones representaban el único criterio válido para ser persona humana y cristiana. Por consiguiente, las demás personas y pueblos debían adaptarse, dejarse amoldar o incorporar en sus propias cosmovisiones el modo de ser y de vivir de los misioneros. Una de las expresiones concretas de modelación sociocultural y religiosa era la vida congregada en pueblos (reducciones), considerada como espacio privilegiado

[56] Falkinger (2010).

para la conversión de los indígenas al cristianismo. En este espacio concreto las misiones son concebidas y percibidas desde un lugar teológico marginal o periférico, donde los actores principales son los indígenas, en general, y los indígenas menos conocidos, en particular.

b) El proceso de urbanización sedentaria que vivieron los pueblos indígenas en Chiquitos durante los siglos XVII-XVIII significó para la gran mayoría de los autóctonos el inicio de una experiencia de encuentro con personas, parcialidades, grupos y naciones indígenas de otras expresiones lingüístico-culturales, bajo la autoridad y guía de los misioneros. Este encuentro, no siempre pacífico, permitió, por una parte, la presencia y reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa entre los mismos indígenas, pero al mismo tiempo, la sujeción a las normas de vida y comportamiento del modelo cristiano único propuesto por los jesuitas. En el primer caso, los indígenas dejaron de ser chiquitos (monoculturales) para ser chiquitanos (pluriculturales) en una relación más horizontal, al mismo tiempo, estos adaptaban a sus propias coordenadas culturales y simbólicas las normas y pautas de comportamiento europeas transmitidas en modo vertical por los misioneros.

c) La modelación humano-urbana se realiza en el marco del presupuesto de barbarie indígena, que consideraba a las personas, grupos, parcialidades y naciones autóctonas que vivían en la región de Chiquitos como bárbaros de tercera categoría, es decir, los más bajos en el proceso de civilidad humana, en cuanto a su racionalidad, organización social, expresiones religiosas y comportamiento personal y comunitario. Por tanto, los indígenas debían someterse a un acelerado proceso de educación «humana» en la urbe, para adquirir comportamientos más «civiles», como la organización y disciplina de vida, el orden religioso-litúrgico, la distribución del trabajo, las técnicas agrícolas, la mentalidad racional, la educación mnemotécnica y las bases jurídicas grecorromanas. Este proceso supuso la paulatina desestructuración del sistema socio-simbólico indígena tradicional y la correspondiente integración de lo nuevo bajo expresiones religiosas cristianas.

d) La experiencia indígena-cristiana en la urbe misional (reducción) permitió la gestación de una nueva organización social, orden interno y redistribución económica, en un proceso de mutua fecundación entre la tradición cristiana europea y la cultura de los indígenas. Desde el punto de vista indígena, significa una potenciación y mejoramiento de algunos principios como las relaciones sociales, el trabajo comunitario y la redistribución de los bienes

ya existentes en la cultura de los pueblos originarios. A esta base se añade la novedad de la estructura organizativa eficaz propuesta por los jesuitas que alternaba el trabajo comunitario, la dedicación a la familia y el descanso con las celebraciones litúrgicas y el ritmo religioso catequético de la vida cotidiana. Se rescata el fervor y entusiasmo en el desarrollo de las diversas actividades tanto temporales (agrícolas, ganaderas, artesanales...) como espirituales (culto litúrgico, catequesis doctrinal, expediciones misioneras...). La interiorización y responsabilidad ética de las acciones es un aspecto que muestra hasta qué punto los principios cristianos se expresaron en la vida personal y comunitaria.

e) La experiencia misional en las reducciones está estrechamente relacionada con la interacción dinámica y creativa de sus actores, jesuitas y originarios, mediatizada por la dimensión artística y simbólica. En este proceso de encuentro e integración, los primeros promueven sus principios cristianos particulares (doctrina) mediante una nueva pedagogía misionera (artística) en sintonía con las profundas aspiraciones indígenas, mientras los segundos (siempre a través del arte) otorgan nuevos significados a sus expresiones culturales y religiosas tradicionales para llegar a incorporar parte de los valores cristianos recibidos. De allí que la nueva cultura haya sido tal vez una versión única y creativa del misterio cristiano.

Las relaciones cotidianas de los pueblos indígenas manifiestan actitudes concretas que expresan cómo y en qué medida la vivencia de lo sagrado cristiano-indígena se plasmó en una vida más humana, cuyo indicador principal se puede apreciar en la acogida, hospitalidad, respeto y convivencia entre pueblos de diferentes lenguas y tradiciones autóctonas. En otras palabras, los nuevos pueblos misionales —reducciones, urbes, etcétera— se convirtieron en laboratorios de experiencias interculturales, con sólidos fundamentos cristianos, cuyas enseñanzas superan un determinado espacio-tiempo e inspiran proyectos alternativos también en el presente.

Bibliografía

Acosta, José de

1984-1987[1588] *De procuranda indorum salute*. 2 vols. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda (eds.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Adam, Lucien y Victor Henry (eds.)
1880 *Arte y vocabulario de la lengua chiquita*. (Bibliothèque Linguistique Américaine 4). París: Maisonnueve y Cia, Libreros Editores.

Bonnett Vélez, Diana
2000 Las reformas de la época toledana (1569-1581): economía, sociedad, política, cultura y mentalidades. En Manuel Burga (ed.), *Historia de América Andina*, vol. 2, *Formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI-XVII)*, pp. 99-131. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Burga, Manuel (ed.)
2000 *Historia de América Andina.* Vol. 2. *Formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI-XVII)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Burgés, Francisco
2008[1703] Memorial sobre las misiones de los chiquitos. En Roberto Tomichá Charupá, *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*, pp. 65-130. Cochabamba: Instituto de Misionología / Verbo Divino.
2008[1705] Representación de Francisco Burgés suplicando providencias para la conservación de las misiones de la Compañía de Jesús, 1750. En Roberto Tomichá Charupá, *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*, pp. 183-198. Cochabamba: Instituto de Misionología / Verbo Divino.

Cobo, Bernabé
1964[1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Francisco Mateo (ed.). En Bernabé Cobo, *Obras del P. Bernabé Cobo*, 2 vols. Madrid: Atlas.

Combès, Isabelle
2010 *Diccionario étnico: Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Combès, Isabelle y Vera Tyuleneva (eds.)
2011 *Paititi: ensayos y documentos*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Cortesão, Jaime
1964 *Introdução à história das bandeiras*. 2 vols. Lisboa: Portugália.

Cortesão, Jaime (ed.)
1955 *Antecedentes do tratado de Madri: jesuítas e bandeirantes no Paraguai (1703-1751)* (Manuscritos da Coleção de Angelis 6). Rio de Janeiro: Divisão de Obras Raras e Publicações, Biblioteca Nacional.

Egaña, Antonio de y Enrique Fernández (eds.)
1954-1986 *Monumenta peruana*. 8 vols. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

Falkinger, Sieglinde (ed.)
2010 *Anauxti Jesucristo Mariaboka: manual de sermones*. Santa Cruz de la Sierra: Asociación Pro Arte y Cultura.

Falkinger, Sieglinde y Roberto Tomichá (eds.)
2012 *Gramática y vocabulario de los chiquitos (s. XVIII)*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Finot, Enrique
1978 *Historia de la conquista del Oriente boliviano*. La Paz: Juventud.

García Recio, José María
1988 *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Hernández, Bartolomé
1954[1572] Carta de Bartolomé Hernández a Juan de Ovando, Lima, 19 de abril de 1572. En Antonio de Egaña (ed.), *Monumenta peruana*, vol. 1, pp. 461-475. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

Julien, Catherine
2008 *Desde el Oriente: documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Krekeler, Birgit
1993 *Historia de los chiquitanos*. La Paz: Hisbol.

Leuridan Huys, Johan
1997 *José de Acosta y el origen de la idea de misión, Perú, siglo XVI*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Martínez, Diego
1970[1592] Carta del P. Diego Martínez al P. Juan de Atienza, provincial, fechada el 19 de noviembre de 1592, inserta en la carta anua de la provincia del Perú, Lima, 6 de abril de 1594. En Antonio de Egaña (ed.), *Monumenta peruana*, vol. 5, pp. 436-438. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

Matienzo, Javier

2009 Las reducciones como antecedente de los municipios de indios (el caso de las misiones jesuíticas de América Meridional). *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 15: 319-338.

Matienzo, Javier, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page (eds.)

2011 *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Itinerarios.

Mora, Bartolomé de

1931[1729] Relación y breve noticia de lo sucedido en la guerra de chiriguanos que se ha hecho este año de 1729 por orden del señor virrey y Real Audiencia de Chuquisaca. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* 2: 101-132.

Olmedo Jiménez, Manuel

1990 *Jerónimo de Loaysa, O.P., pacificador de españoles y protector de indios*. Granada: Universidad de Granada / San Esteban.

Relación General

1974[1596] Relación general que se tomó en la pública forma y se envió autorizada al virrey en la provincia de los xarayes [...], inserta en la carta anua de la provincia del Perú, Lima, 3 de abril de 1596. En Antonio de Egaña (ed.), *Monumenta peruana*, vol. 6, pp. 39-50. Roma: Apud «Institutum Historicum Societatis Iesu».

2008[1560] La relación general de todo lo susodicho [que] tomó en pública forma [...]. En Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 57-63. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Relación Verdadera

2008[1571] Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra. En Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, pp. 212-217. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial Municipal.

Ruiz de Montoya, Antonio

1639 *Conqvista espiritval hecha por los religiosos de la Compañia de Iesus, en las prouincias del Paraguay, Parana, Vruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno.

SAMANIEGO, Diego de
1944[1600] Relación del P. Diego de Samaniego, con muchas noticias sobre misiones hechas a los itatines, chiriguanas y chiquitos, San Lorenzo de la Frontera, 26 de diciembre de 1600. En Francisco Mateos (ed.), *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, vol. 2, *Relaciones de colegios y misiones*, pp. 471-496. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

TANTALEÁN ARBULÚ, Javier
2011 *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo: proyecto de gobernabilidad, el imperio hispano, la plata peruana en la economía-mundo y el mercado colonial*. 2 vols. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

TOMICHÁ CHARUPÁ, Roberto
2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Verbo Divino / Universidad Católica Boliviana / Ordo Fratrum Minorum Conv.
2005 *La Iglesia en Santa Cruz: 400 años de historia, 1605-2005*. Cochabamba: Verbo Divino.
2008 *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Instituto de Misionología / Verbo Divino.
2012 Población indígena y diversidad cultural en Chiquitos (siglo XVIII): algunas consideraciones. En Diego Villar e Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas.* pp. 239-281. Santa Cruz de la Sierra: El País.

VILLAR, Diego e Isabelle COMBÈS (eds.)
2012 *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas.* Santa Cruz de la Sierra: El País.